

IV. ¿QUÉ SE AFIANZA? DEL PODER SIMBÓLICO A LA JOUISSANCE

En este movimiento que lleva al hombre a una conciencia cada vez más adecuada de sí mismo, su libertad se confunde con el desarrollo de su servidumbre.

JACQUES LACAN

TEORÍAS Y PRÁCTICA

En la primera parte de este libro he analizado aspectos centrales de la obra de grandes figuras asociadas a la izquierda lacaniana. Entablando un diálogo con los proyectos teórico-políticos de Castoriadis, Laclau, Žižek y Badiou, he intentado poner de relieve las contribuciones más importantes que la teoría lacaniana puede ofrecer a una comprensión crítica de los fenómenos políticos y a una más que necesaria reorientación ético-política. En la segunda parte de *La izquierda lacaniana* desplazaré la atención hacia diversas cuestiones concretas que es posible analizar y esclarecer de forma fructífera desde la perspectiva lacaniana esbozada en los capítulos precedentes. Mi principal objetivo consistirá en tratar los problemas que se resisten a interpretaciones críticas más tradicionales, así como los factores que obstruyen la posibilidad de formular y hacer realidad futuros políticos alternativos. ¿Cómo es posible explicar, por ejemplo, el afianzamiento de las formas de identificación e ideología que se resisten a nuestra voluntad consciente de deconstruirlas o reconstruirlas? La Ilustración, claro está, puso en evidencia la dislocación de los apegos primarios (la razón objetiva) y su reemplazo por apegos ideológicos, cambiables y contruidos. Ahora tenemos más conciencia que nunca de la naturaleza discursivamente construida de la objetividad social, del papel central que desempeña el sentido en la articulación, sedimentación y reproducción de los diversos aspectos (materiales, económicos, institucionales) de nuestra realidad social. Pero ello no significa que el discurso sea una suerte de código neutro—transparente e inmaterial—que pueda recodificarse a voluntad. Aún es posible desarrollar apegos “patológicos” en el discurso (Alcorn, 2002: 6), que sue-

len resistirse a la crítica y al cambio. Incluso puede resultar imposible que nuestras identidades socialmente construidas, de índole religiosa, cultural, étnica y otras, adquieran coherencia, atractivo hegemónico y estabilidad a largo plazo si no tienen la capacidad de instituir una relación de apego que sea irreductible a nuestras elecciones "racionales" controladas por la conciencia.

¿Cómo se entienden estos apogos? Aquí comparto con Sara Ahmed el interés en esclarecer la pregunta "¿Qué se afianza?", línea directriz de su reciente estudio sobre la política cultural de la emoción (*The Cultural Politics of Emotion* [Política cultural de la emoción], Ahmed, 2004). Ahmed entiende esta interrogante como compendio de otras preguntas que resultan más familiares: "¿Por qué es tan difícil lograr la transformación social? ¿Por qué las relaciones de poder son tan recalcitrantes y perdurables, incluso cuando se enfrentan a formas colectivas de resistencia?" (Ahmed, 2004: 12; el énfasis me pertenece). Kalpana Seshadri-Crooks plantea una serie de preguntas similares con respecto a la raza:

Aun cuando se haya vuelto un lugar común recitar automáticamente frases como "la raza es una construcción" o "la raza no existe", etc., la raza en sí no da señales de desaparecer ni se disipa su relevancia. Creer en la existencia de la raza forma parte del sentido común. ¿Por qué nos aferramos a la raza? ¿Qué tiene la raza que es tan difícil de resignar? (Seshadri-Crooks, 2000: 4; el énfasis me pertenece).

Tal como veremos, se trata de una situación similar a la de la identidad nacional, que ofrece uno de los ejemplos de *afianzamiento* más difíciles de desentrañar. No cabe duda de que las metodologías constructivistas y postestructuralistas clásicas son de uso restringido en este campo: pueden ayudarnos a comprender el surgimiento contingente de naciones y nacionalismos como construcciones históricas, pero no logran explicar la profundidad, la persistencia (a menudo inconsciente) y la fuerza que han adquirido históricamente las identificaciones nacionales, así como las dificultades que conlleva su desplazamiento o su transformación. ¿Cómo es posible, entonces, alcanzar una comprensión más exhaustiva de estos fenómenos?¹

¹ Tal como lo expresa Slavoj Žižek: "En el curso 'natural' de los acontecimientos, las cosas cambian, de modo que lo realmente difícil de explicar no es el cambio social sino, por el contrario, la estabilidad y la permanencia: no por qué colapsó el orden social sino cómo logró estabilizarse y persistir en medio del caos y los cambios generales" (Žižek, 2003a: 41).

Como lo anuncia el título de su libro, Ahmed elige centrarse en la *emoción*.² Por cierto, todo aquello que la Ilustración relegara a la periferia estigmatizada (irracional) de la vida humana —la emoción, el afecto, la pasión, etc.— ha retornado paulatinamente al centro de la escena durante las últimas décadas. En la sociología y las ciencias sociales, por ejemplo, la mayor parte del siglo xx se caracterizó por una "expulsión de las emociones", debida principalmente al "énfasis casi exclusivo en las bases cognitivas de la acción social" que compartieron el funcionalismo, las teorías de las elecciones racionales, e incluso algunas teorías del conflicto (Barbalet, 2001: 16). Esta situación comenzó a cambiar a fines de los años setenta, cuando las emociones, el "escándalo" de la razón, hicieron una reaparición milagrosa gracias al establecimiento de la hoy floreciente "sociología de las emociones" (Williams, 2001: 1; Kemper, 1990).³ La publicación del volumen colectivo *Passionate Politics* [Política apasionada] en el año 2001 (Goodwin et al., 2001) y el número especial de 2002 de la revista *Soundings*, titulado *Regimes of Emotion* [Regímenes de la emoción], ambos dedicados a la "política de la emoción", ofrecen un indicio del grado en que esta tendencia ha comenzado a formar parte de las corrientes dominantes en las ciencias políticas y el análisis político. En efecto, mediante la consideración de las emociones, el afecto y la pasión es posible alcanzar una comprensión más exhaustiva de "lo que se afianza": tanto lo que nutre los procesos de identificación como lo que crea fijeza discursiva. En este marco, hoy se reconoce que "el acuerdo discursivo por sí solo no conduce a la acción" (Goodwin et al., 2001: 6), y por consiguiente no puede facilitar nuevos actos de identificación ni alimentar la protesta, la participación y/u otros tipos de actividad política. Más aún, como resultado de la centralidad que adquiere la emoción, "es difícil imaginar una identidad que sea estrictamente cognitiva y a la vez sólida. La 'sólidez' de una identidad, incluso de una identidad cognitivamente difusa, proviene de su aspecto emocional" (p. 9).

² Dado que los autores analizados en este capítulo no suscriben uniformemente a una clara diferenciación entre la emoción y el afecto (como la que se menciona brevemente en el capítulo II), estos términos se emplearán aquí en su sentido más amplio (e imbricado), con referencia al amplio espectro de la afectividad.

³ Si hoy sigue siendo posible hablar de la sociedad moderna como "sociedad postemocional", no lo es en el sentido de una desaparición de las emociones. De acuerdo con Mestrovit, lejos de eliminar las emociones, la modernidad puso en marcha una serie de cuasi emociones "mecanizadas" que han dado inicio a un período en el que la "sujeción" se basa en una manipulación emocional cuidadosamente elaborada (Mestrovit, 1997: xi y xii).

Esta lección es válida no sólo para los científicos políticos y los sociólogos, sino también para todo aquel que lleve a cabo actividades políticas, en especial para las diversas subsecciones de la izquierda "racionalista", incluidos los chomskianos. Además de señalar la insuficiencia de los procesos cognitivos para funcionar como cimientos de la identidad, pone en evidencia que el conocimiento y/o la argumentación "racional" no bastan para catalizar el cambio. Y dado que la segunda parte de este libro se dedica principalmente al análisis de casos concretos -aplicado a diversos ejemplos-, comencemos ya mismo por abordar uno de ellos. ¿Acaso la elección presidencial de 2004 en Estados Unidos no enseñó, entre otras cosas, que los datos, el conocimiento y la razón no bastan para efectuar un cambio? En un texto donde analizaban esos acontecimientos de la política estadounidense, Stanley Aronowitz y Peter Bratsis señalaron que,

mientras *Fahrenheit 9/11*, el filme de Michael Moore, se abría paso por Estados Unidos a medida que se acercaban las elecciones de 2004, vimos que "los datos fácticos" no eran muy efectivos para transformar las realidades de la sociedad estadounidense. Tal como reza el epígrafe de Gaston Bachelard, el realismo y "los datos fácticos" no ocasionan por sí solos una transformación de lo real (Aronowitz y Bratsis, 2005: 12).

Otro factor crucial, al menos desde la perspectiva del argumento que se desarrolla aquí, es que ni siquiera las formas de argumentación más críticas del racionalismo y el realismo -incluidas muchas versiones del postestructuralismo y la teoría del discurso- suelen ofrecer alternativas plausibles. ¿Por qué? Precisamente porque se mantienen sujetas a lo que Harpham ha descrito como "el fetiche crítico de la modernidad": *el lenguaje*. Aunque lo que ofrece Harpham es una caricatura del posmarxismo -al que somete a una serie de críticas bastante injustas-, vale la pena considerar seriamente su argumento general. En éste se subraya que "para los pensadores de un amplio espectro de disciplinas, el lenguaje tiene el estatus de [...] una 'ciencia piloto' con la capacidad de guiar a todo el resto" (Harpham, 2002: 57). Como resultado del giro lingüístico que se produjo en la filosofía analítica/postanalítica, y del éxito póstumo de Saussure en instituir la semiótica como base de diversas disciplinas, el lenguaje ha devenido en "el fetiche crítico de la modernidad". Entre las disciplinas afectadas por este cambio se cuentan la teoría y la crítica de la ideología, que también se han vuelto dependientes del estudio del lenguaje y la representación (p. 71). Sin embargo, aunque el foco en los aspectos simbólicos (e imaginarios) de la identidad política es un paso necesario -que, como

ya se señaló, también ha dado Lacan-, no basta para llegar a una comprensión rigurosa de la pulsión que subyace a los actos de identificación ni para explicar por qué ciertas identificaciones (viejas o nuevas) son más contundentes y seductoras que otras. De hecho, el postestructuralismo ha empleado a menudo modelos de subjetividad que la reducen a una mera estructura lingüística (y perpetúan así la idea racionalista según la cual el control del discurso implica el control de las creencias políticas) (Alcorn, 2002: 97):

Cuando la teoría postestructuralista imagina un sujeto estructurado por el discurso, experimenta grandes dificultades para comprender a los sujetos atrapados en patrones de repetición que no responden al razonamiento dialéctico. Entender plenamente el discurso es entender las limitaciones del discurso [...], su incapacidad para persuadir al anoréxico de que coma y su incapacidad para intervenir en los mecanismos de la subjetividad que impulsan las acciones inaccesibles al razonamiento dialéctico (p. 101).

No cabe duda de que el postestructuralismo a menudo ha "simplificado en exceso nuestro entendimiento de la significación" (p. 106). Es así que emerge un paralelismo paradójico entre el postestructuralismo y perspectivas (racionalistas) más tradicionales: "Las perspectivas clásicas sobre la retórica subvaloran la emoción por su falta de raciocinio. Los posmodernistas subvaloran la emoción porque la consideran un mero efecto del discurso y la práctica social" (p. 109).

Los constructonistas, más moderados, tampoco han logrado superar este problema. Y precisamente por las mismas razones: la casi exclusiva reducción de las emociones a la representación y la construcción social. En su introducción a la innovadora obra *Passionate Politics*, Goodwin, Jasper y Polletta citan la autocrítica de Benford:

A quienes trabajamos en el marco de la perspectiva constructonista no nos ha ido mucho mejor que a nuestros predecesores estructuralistas en la elaboración del papel que desempeñan las emociones en la acción colectiva. Por el contrario, continuamos escribiendo como si los actores de nuestros movimientos (cuando realmente nos damos por enterados de que hay humanos en nuestros textos) fueran seres como Spock, desprovistos de pasión y de otras emociones humanas (Benford, en Goodwin et al., 2001: 7).

Sin embargo, y aquí nos encontramos con un claro indicio de dificultades más abarcadoras, estos constructonistas terminan por reproducir el problema que

Benford subrayaba al principio: asocian la política al "fin más construido y cognitivo de esta dimensión [emocional]" (p. 13). ¿Cómo es posible reintroducir en el cuadro las emociones, el afecto y la pasión, y al mismo tiempo evitar este uso más bien instrumentalizado y constructorista de la emoción, así como cualquier retorno al anticuado esencialismo afectivo (del tipo que se percibe en la izquierda freudiana y en otras corrientes)? Al parecer, se trata de una de las tareas más urgentes que deben emprender la teoría y el análisis de la sociopolítica contemporánea.

¿Y si intentamos retornar a las teorizaciones psicoanalíticas del afecto, la libido y la *jouissance* que se mencionan en el capítulo II? Marshall Alcorn se ha situado en esta perspectiva para esbozar una respuesta a la pregunta "¿Qué se afianza?". He aquí la dirección freudiana/lacanian que toma este autor:

A raíz de una suerte de apego o adhesión que los sujetos prodigan a ciertas instancias del discurso, algunas estructuras discursivas son características de los sujetos y gozan de estabilidad temporal. Estos modos de discurso funcionan como síntomas de la subjetividad: actúan de forma reiterativa y defensiva para representar la identidad [...] algunos modos de discurso, por estar libidinalmente investidos, funcionan de manera reiterativa y predecible para constituir el sentido de identidad de los sujetos (Alcorn, 2002: 17).

El carácter libidinal de estos apegos —que, como ya se ha señalado, presuponen la movilización de *jouissance*— también está profundamente implicado en procesos de cambio social, que bajo esta luz sólo pueden describirse con referencia a una dialéctica del desinvestimiento y el reinvestimiento. En este punto, y aunque está de acuerdo con cierto constructorismo social, Lacan probablemente agregaría que "para desinvertir construcciones sociales no basta con usar el lenguaje o ser racional: también es preciso llevar a cabo la tarea de retirar el deseo de las representaciones. Esta tarea es el trabajo del duelo" (p. 117). Los cambios discursivos presuponen "desligamientos de libido" y reinvestimientos de *jouissance* (p. 118).⁴

De acuerdo con ello, en esta segunda parte de *La izquierda lacanian* me centraré principalmente en la importancia de la *jouissance* como factor en la explicación de lo que se afianza, en la tarea de esbozar por qué y cómo algunas formas de identificación adquieren una fijación de largo plazo y despier-

⁴ En el capítulo VIII me explayaré más sobre esta función particular del duelo.

tan la lealtad de numerosos sujetos sociales. Aun así, si la problemática freudiana/laciana del afecto/*jouissance* puede esclarecer el éxito de ciertas identificaciones —la nación, que se examina en el próximo capítulo, será aquí el primer ejemplo empírico—, cabe preguntarse si también explica por qué no se ha logrado que otras formas de identidad e identificación —como la "identidad europea", que se analiza en el capítulo VI— se instituyan como deseables, y por consiguiente no hayan adquirido la misma fijeza. Obviamente, la plausibilidad del enfoque laciano depende de su idoneidad para abordar estos dos ángulos, para explicar tanto la actividad como la inactividad, tanto el éxito como el fracaso. Y, como ya veremos, el concepto laciano de *jouissance* permite emprender precisamente esta tarea.

Huelga decir que el enfoque de esta cuestión con referencia a una dicotomía entre viejas y nuevas identificaciones no resulta muy productivo: no cabe duda de que la sedimentación social de largo plazo tiende a favorecer la reproducción de una identidad hegemónica, pero, por otra parte, ello nunca ha impedido el surgimiento de lo nuevo. Además, lo "viejo" de hoy siempre es lo "nuevo" de ayer. Algo nuevo también puede afianzarse, en especial cuando surge en condiciones de dislocación social y política de viejas identidades.⁵ Sin embargo, no todo lo nuevo se afianza. Desde este punto de vista, sostendré que, ya nos ocupemos de viejas o nuevas adhesiones, de formas pasivas o activas de identificación, el afianzamiento requiere una forma particular de relación o lazo que, en lo que concierne al investimento psíquico, es del mismo tipo: requiere la movilización y la estructuración del afecto y la *jouissance*.⁶ Y éste es el caso incluso cuando el cambio se produce en una direc-

⁵ Cuando Ahmed señala que las emociones "se afianzan" y también "se mueven" (Ahmed, 2004: 4), introduce de forma indirecta una dicotomía entre el afianzamiento y el movimiento que es más bien superflua, porque en estos casos el movimiento es siempre movimiento hacia algo y está condicionado por algo —es decir, un objeto de identificación— que se afianza. En tal sentido, el *afianzamiento* puede describirse tanto como un apego pasivo a una identificación vieja y sedimentada, como a la adopción activa de una nueva identidad (el grado cero de una nueva sedimentación). En síntesis, "moverse" y "afianzarse" son en este contexto expresiones casi sinónimas.

⁶ De hecho, ya desde el punto de vista etimológico, la emoción, el afecto y la pasión —que a menudo se usan de forma indistinta en la literatura pertinente— implican tanto el movimiento o la identificación activa como la pasividad. Tal como observa Ahmed, "la palabra 'emoción' deriva del término latino *emovere* [e + movere], que significa 'mover hacia fuera, alejar'" (Ahmed, 2004: 11). Por otra parte, el término "afecto", que deriva de *afficio* [ad + facio], tiene una connotación más pasiva: se vincula al concepto de las pasiones. Las palabras "pasión" y "pasivo" comparten la misma raíz latina en la palabra *passio*, que significa "sufrimiento" (p. 2). Sin embargo, la situación se complica aún más por el hecho de que ambas

ción equivocada, porque lo nuevo, claro está, no siempre implica una transformación progresista; para usar el vocabulario de Badiou, abarca acontecimientos "auténticos" y "falsos". Todos sabemos, por ejemplo, que el capitalismo posee una capacidad extraordinaria para producir alteraciones radicales de la realidad y revolucionarse de forma constante: tal como reza la célebre declaración que Marx y Engels incluyeron en el primer capítulo del *Manifiesto del Partido Comunista*, "todo lo estamental y estancado se estufa" (Marx y Engels, 1983: 17 [66]).⁷ ¿Está la *jouissance* también implicada en la veloz colonización de casi todos los aspectos de la vida política y social que ejerce el consumismo en el capitalismo tardío? ¿Puede esclarecer el hecho de que el consumo y la publicidad hayan pasado a ser los tropos dominantes de la modernidad capitalista? Estas preguntas orientan el análisis que desarrollo en el capítulo VII. Y en el último capítulo me pregunto de qué manera el imaginario democrático puede lidiar con esta realidad perturbadora en nuestros tiempos "posdemocráticos".

La identificación nacional, la identidad europea, el consumismo en el capitalismo tardío y la democracia en un mundo posdemocrático serán entonces los temas de los próximos cuatro capítulos. Pero antes de pasar a un análisis de estos temas tan complejos necesito explicitar en mayor detalle cuál es exactamente la clave analítica y conceptual que ofrece Lacan para desentrañar los secretos que se esconden en ellos, y por qué esta clave es tan relevante para la teoría y la praxis políticas. En pocas palabras, ¿por qué es tan importante la *jouissance*? ¿Y cómo se vincula exactamente a los aspectos simbólicos del poder y la identificación? Así, en este capítulo me propongo analizar la relevancia de la *jouissance* para comprender la constitución de los órdenes hegemónicos y para efectuar el cambio social. Sobre la base de los argumentos pertinentes que se articularon en la primera parte, mi análisis se centrará principalmente en la naturaleza del apego al poder y a la autoridad en su sentido más amplio, que constituye uno de los problemas fundacionales del estudio político.

connotaciones (la activa y la pasiva) también marcan cada uno de estos conceptos en su interior. Por ejemplo, la emoción implica pasividad además de movimiento. Ser emocional significa tener una afección en el raciocinio: "ser más reactivo que activo, más dependiente que autónomo" (p. 3). Y viceversa: apasionarse por algo connota una búsqueda activa.

⁷ Aquí también parece afianzarse un paradigma de cambio impulsado por el capitalismo —y reproductor implícito de ciertos patrones de autoridad y relaciones de poder— que obstruye muchas otras posibilidades de cambio en direcciones disímiles.

LA AUTORIDAD Y EL PODER SIMBÓLICO

Más allá del plano banal de la coerción en bruto, que —aunque no carece de importancia— no puede constituir la base de una hegemonía sostenible,⁸ todo aquel que intente comprender de qué modo ciertas estructuras de poder logran instituirse como objetos de identificación de largo plazo y cómo generan apego en la gente se encontrará indefectiblemente con una gran variedad de fenómenos asociados a aquello que, desde De la Boétie, se ha dado en llamar "servidumbre voluntaria" (De la Boétie, 1942), el así denominado problema del "esclavo satisfecho" (Glynnos, 2003b). Las interrogantes centrales son aquí muy simples: ¿Por qué las personas están tan dispuestas a someterse a condiciones de subordinación, a las fuerzas del orden jerárquico (e incluso a menudo se muestran entusiastas, o al menos aliviadas, cuando lo hacen)? ¿Por qué se sienten tan deseosas de cumplir las órdenes de la autoridad, a menudo independientemente de su contenido? Se trata de preguntas tan viejas como el razonamiento político. La izquierda freudiana ya se las había planteado. No sólo Marcuse y otros miembros de la Escuela de Fráncfort —como se señala en el capítulo introductorio—, sino también Wilhelm Reich. Dice Reich en *Psicología de masas del fascismo*: "Lo que debe explicarse no es el hecho de que el hambriento robe o que el explotado haga huelga, sino por qué la mayoría de los hambrientos no roban y por qué la mayoría de los explotados no hacen huelga" (Reich, en Rosen, 1996: 1). En esta declaración de Reich se oye el eco de las célebres palabras que escribiera Rousseau en el segundo capítulo de *El contrato social*: "Los esclavos pierden todo, hasta el deseo de su libertad: aman la servidumbre" (Rousseau, 1971: 172 [155]).⁹ Obviamente, la estructura edípica

⁸ Hardt y Negri están en lo cierto cuando hacen hincapié en la "utilidad limitada de la violencia y la fuerza en el dominio político". Inspirándose en una larga tradición de teoría política moderna que se extiende al menos hasta Maquiavelo, agregan: "La fuerza militar sólo puede ser útil para la conquista y el control de corto plazo, pero la fuerza no alcanza por sí sola el dominio y la soberanía estables [...] [que] también requieren el consentimiento del dominado. Además de fuerza, el poder soberano debe ejercer la hegemonía sobre sus súbditos generando en ellos no sólo miedo, sino también reverencia, dedicación y obediencia" (Hardt y Negri, 2004: 332). Si se desea consultar una visión general de las dos tradiciones teóricas principales del poder en la modernidad —la de Hobbes y la de Maquiavelo—, véase Clegg (1989).

⁹ Deleuze y Guattari, quienes reconocieron a Reich como el "auténtico fundador de la psiquiatría materialista" (Deleuze y Guattari, 1984: 118 [124]), hacen referencia directa a esta aserción en relación con la problemática del deseo, el mismo deseo que, según hemos visto, subraya Rousseau: "El problema fundamental de la filosofía política sigue siendo exactamente el que Spinoza supo plantear y que Reich redescubrió: ¿Por qué los hombres combaten por su servidumbre como si se tratara de su salvación? [...] Como dice Reich, lo sor-

implícita en el ordenamiento social de nuestras sociedades, el rol de lo que Lacan denomina "el Nombre-del-Padre" en la estructuración de la realidad mediante la imposición (castradora) de la Ley, predispone a los sujetos sociales a aceptar y obedecer aquello que parece emanar del gran Otro, de los puntos de referencia socialmente sedimentados e investidos de un barniz de autoridad, y que se presentan como encarnación y sostén del orden simbólico, como organizadores de la propia realidad. Esta perspicaz y central noción freudiano-laciana sirve para explicar muchas cosas, lo cual puede demostrarse muy bien con referencia a algunos ejemplos recientes.

Consideremos, por ejemplo, la historia de The Yes Men, dos activistas anticorporativos que abrieron un falso sitio web de la Organización Mundial del Comercio (OMC).¹⁰ En la creencia de que se trataba del sitio oficial de la verdadera OMC, muchos visitantes los invitaron a dar conferencias o ponencias. Mike y Andy decidieron aceptar algunas de las invitaciones y pronto comenzaron a asistir a reuniones de negocios y congresos de todo el mundo en calidad de representantes de la OMC. Aunque su intención era sorprender y causar situaciones ridículas, pronto descubrieron que sus absurdas intervenciones generaban reacciones de otro tipo. Así describen ellos mismos su experiencia:

Ni Andy ni Mike estudiaron economía en la universidad. Sabemos muy poco sobre el tema, y no intentaremos convencerlo de lo contrario; si usted está en sus cabales, nos catará desde el primer momento. Sin embargo, para sorpresa nuestra, descubrimos que no teníamos la más mínima dificultad para engañar a los expertos que conocimos en todas las reuniones a que asistimos: esos mismos expertos que le encajan las panaceas del "libre comercio" y la "globalización" al resto de la población mundial.

Peor aún: no logramos que descreyeran de nosotros.

Prendente no es que la gente robe o que haga huelga; lo sorprendente es que los hambrientos no roben siempre y que los explotados no estén siempre de huelga. ¿Por qué soportan los hombres desde siglos la explotación, la humillación, la esclavitud, hasta el punto de *quererlas* no sólo para los demás, sino también para sí mismos? [...] no, las masas no fueron engañadas, ellas desearon el fascismo en determinado momento, y esto es lo que precisa explicación" (p. 29 [36]). En su prefacio a *El anti-Edipo*, Foucault sitúa esta problemática en el centro de sus exploraciones. A su parecer, el adversario estratégico que delinean Deleuze y Guattari es la tendencia fascista implícita en todos nosotros, que inbuye nuestros juicios y nuestro comportamiento: "El fascismo que nos hace amar el poder, desear la mismísima cosa que nos domina y nos explota" (Foucault, 1984: xiii).

¹⁰ Quisiera agradecer a Chantal Mouffe por haber atraído mi atención hacia las actividades de The Yes Men.

Algunas de nuestras presentaciones se basaban en teorías y políticas oficiales, pero las enunciábamos con mucho más candor que el usual, como los absurdos que son en realidad. En otras ocasiones nos limitamos a echar las peroratas más disparatadas. En todas las oportunidades esperábamos que nos encarcelaran, que nos echaran a patadas, que nos hicieran callar, o al menos que nos interrumpieran. Pero nadie se inmutó. De hecho, siempre nos aplaudieron (The Yes Men, 2004: 8).

He aquí algunos extractos, extensos pero muy jugosos, del discurso de apertura que ambos amigos prepararon para el congreso "Textiles del Futuro" —celebrado en Finlandia, en agosto de 2001—, con el cual pusieron al descubierto de forma espectacular el absurdo y la obscenidad que caracterizan a nuestra época biopolítica de la dominación y la obediencia. En cierto punto, Andy, a cargo de la conferencia, dijo lo siguiente:

Ahora les presentaré un auténtico prototipo de la solución que ofrece la OMC [que] [...] puede ayudar incluso al gerente más astuto a mantener el control sobre sus trabajadores [...], en especial cuando éstos trabajan a distancia.

El Dr. Unruh sale del estrado para que el público pueda verlo de cuerpo entero.

¿Mike, por favor?

Mike lo sigue. De un solo movimiento, agarra el traje del Dr. Unruh de la pechera y la entrepierna, da un fuerte tirón que casi hace caer a su compañero, y le arranca el traje. Queda al descubierto el body dorado que lleva debajo el Dr. Unruh. Luego de recobrar el equilibrio, éste levanta los brazos hacia el público en un gesto triunfal. Aplausos.

¡Ah, qué bien! Éste es el Traje Gerencial de Esparcimiento. He aquí la respuesta de la OMC a dos problemas fundamentales de la actualidad: cómo mantener una buena relación con los trabajadores a distancia y cómo conservar la salud mental en calidad de gerente que goza de suficiente esparcimiento. ¿Cómo funciona el rct, además de ser verdaderamente cómodo? (Y puedo asegurarles que lo es.) Permítanme describir para ustedes las características principales de este traje.

Lo que venía a continuación era impredecible, algo que Lacan —quien dedicó tantas páginas y seminarios al falo— habría disfrutado enormemente:

El Dr. Unruh se agacha, toma una cuerda que cuelga de su región perineal y tira con fuerza. Nada ocurre. El hombre prueba otra vez. Nada. Entonces tira de una segunda

cuerta. Esta vez, luego de un estruendoso silbido, un fallo se infla repentinamente hacia arriba y golpea al Dr. Unruh en la cara. Luciéndolo su nuevo fallo dorado, que mide un metro de largo, el Dr. Unruh se vuelve hacia el público y levanta otra vez los brazos en un gesto triunfal. Más aplausos.

Éste es el Apéndice de Visualización del Empleado, un dispositivo montado en la cadera, de despliegue instantáneo y con operación de manos libres, gracias al cual el gerente puede observar directamente a sus empleados, así como recibir todo tipo de datos relevantes sobre ellos [...]. Por su parte, los trabajadores están provistos de un pequeño y discreto chip que se les implanta en el hombro y transmite directamente al gerente todos los datos de interés.

Gracias al TGE, la corporación puede ser un verdadero cuerpo, dado que este dispositivo permite establecer una comunicación total en el seno del cuerpo corporativo, en una escala que nunca antes fue posible (pp. 92 y 93).

Paradójicamente, esta conferencia ganó el aplauso y la aceptación general del público. Para estupefacción de Mike y Andy, resultó muy difícil encontrar siquiera una persona a quien no le hubiera gustado.¹¹

Si semejante intervención no logra atenuar el dominio que ejerce el orden hegemónico actual —la actual combinación de fiijeza y cambio (capitalista), de la fiijeza que caracteriza a ciertos patrones de cambio a expensas de otros—, ¿qué otra cosa podría hacerlo? ¿Qué nos dice este hecho de la manera en que sigue reproduciéndose la autoridad hoy en día, en nuestra época “hiperilustrada”? En pocas palabras, la gente parece estar dispuesta a aceptar cualquier cosa en la medida en que perciba que el mensaje es transmitido por una fuer-

¹¹ En realidad recibieron una objeción, pero no de la clase que esperaban: “Unos momentos más tarde la conocimos. Ella no había disfrutado de la conferencia...” (The Yes Men, 2004: 111):

“—Vean —dijo la mujer—, les diré cuál fue el problema con su conferencia. Sé que no que-
rrán oírlo, pero...”

—¡Sí, queremos! —dijimos los dos a la vez.

—Bueno —dijo ella—, creo que su actuación fue muy clara. En realidad, fue brillante... pero el modo en que la presentaron no fue justo... Las mujeres también pueden ser propietarias de una fábrica, ¿sabes?

Se nos cayó el alma a los pies.

—Por supuesto —dijo Mike.

—¿Es sólo por la... metáfora? —sondeó Andy.

—Exacto.

—Si cambiáramos la... metáfora... —dijo Andy, mientras hacía movimientos circulares alrededor de su pecho, como si quisiera mostrar dónde podría colocarse un par de grandes senos dorados” (p. 112).

te investida de autoridad: y para los empresarios y muchos académicos, es evidente que la OMC lo es.

Cuando digo cualquier cosa, quiero decir prácticamente cualquier cosa: por ejemplo, cuando The Yes Men anunciaron en otro evento la disolución de la OMC y su refundación como organización promotora de los derechos humanos y la regulación del comercio, los espectadores también reaccionaron bien... aunque es preciso admitir que se mostraron mucho más sorprendidos (p. 169). Si bien este resultado suena más alentador en lo que concierne al contenido del anuncio, también revela con mayor claridad el hecho de que no hay límites (fijos) a lo que puede encontrar aceptación. En otras palabras, el *contenido del mensaje no es tan importante como la fuente de la que emana*. Del mismo modo, la autonomía de que goza el sujeto para filtrar y administrar *conscientemente* sus creencias parece verse socavada por una dependencia de la autoridad simbólica per se.

Estas experiencias ponen en primer plano el problema general de la aceptación de las estructuras de autoridad y la obediencia a ellas. La asociación obvia que se impone aquí es el célebre experimento de psicología social que llevó a cabo Stanley Milgram a principios de los años sesenta. El aquellos tiempos, la obediencia era una actitud muy relevante: Milgram llevó a cabo su experiencia motivado por la necesidad de explicar cómo fue posible que ocurrieran hechos como el Holocausto, e inspirado en la concepción de *la banalidad del mal*, de Hannah Arendt (Milgram, 2005: 7). La obediencia también es relevante hoy en día. En las actividades protagonizadas por The Yes Men vimos con cuánta facilidad se acepta cualquier cosa que se perciba proveniente de una autoridad. Es obvio que en esos casos no incide sólo la aceptación, sino también la obediencia. En su prólogo a la nueva edición del libro de Milgram, Jerome Bruner señala el trato que se dio a los prisioneros iraquíes en Abu Graib como prueba de esta relevancia (Bruner, 2005: xi y xiii). Tal como lo ha expresado también Jenny Diski,

Milgram puso manos a la obra inspirado en los ecos de Nuremberg y el juicio a Eichman: quizá los alemanes no fueran los únicos que hacían lo que se les decía. Pero el hecho de descubrir que los estadounidenses también valorábamos la obediencia a la autoridad, que todos éramos propensos a hacer lo que se nos dijera, no tendió un puente automático entre el saber y el cambio, como nunca ocurre. Debemos aprender de esta experiencia: lo dijo Milgram y lo dijimos todos. Pero nadie dijo cómo habríamos de aprender [...]. Si se le dice a la gente que vaya a la guerra, la mayoría irá. Si se le dice que mee a los prision-

neros, la mayoría lo hará. Si se le dice que encubra mentiras, la mayoría obedecerá (Diski, 2004: 8).

Es claro que la problemática de la obediencia tiene algo que ver con las dificultades que entraña cambiar las relaciones de poder, así como las relaciones con el poder. Ahora bien, ¿de qué precisa manera puede dicha problemática esclarecer este terreno? ¿Es posible que también revele los límites del conocimiento en lo que concierne a la facilitación del cambio?

La serie de experimentos que llevó a cabo Stanley Milgram tuvo lugar en la Universidad de Yale entre 1960 y 1963, e involucró a cientos de voluntarios ("sujetos" en la jerga de la psicología social). La meta consistía en observar hasta qué punto y bajo qué condiciones las personas estaban dispuestas a obedecer órdenes que las instaban a "castigar" a otro, sometiéndolo a descargas eléctricas cada vez más potentes y dolorosas. De acuerdo con Milgram, los resultados fueron "tan sorprendentes como desalentadores": una proporción sustancial de voluntarios siguió adelante hasta aplicar la descarga más alta posible. En efecto, 26 de los 40 hombres que participaron en el experimento original administraron la dosis más alta de electricidad que marcaba el falso generador. Y éste fue el principal descubrimiento del estudio: "la extrema disposición de los adultos a obedecer la orden de una autoridad casi hasta sus últimas consecuencias" (Milgram, 2005: 7). Bajo la presión de semejante orden -sancionada por una autoridad del saber-, mucha gente es propensa a renegar de sus valores expresos y cometer actos que antes habría deplorado: "Por muy vehementes que sean los ruegos de quien recibe las descargas, por muy dolorosas que parezcan ser las [falsas] descargas y por mucho que la víctima ruegue que se la libere, numerosos sujetos están dispuestos a obedecer al experimentador [el científico que da las órdenes]" (p. 7). El experimento de Milgram presenta la obediencia como el mecanismo psicológico que vincula la acción individual al propósito político, como el "aglutinante disposicional que liga los hombres a sistemas de autoridad" (p. 3). Ahora bien, ¿cómo se efectúa exactamente esta "ligazón"? ¿Cuáles son los factores que crean el lazo? Éste no es el lugar para analizar en detalle las hipótesis de Milgram y sus diversas deficiencias. Sin embargo, es preciso tomar muy en serio una de sus conclusiones: "El factor de importancia decisiva no es el contenido de la orden sino el hecho de que se origine en una autoridad" (pp. 94 y 95; el énfasis me pertenece).

¿Cómo hemos de entender esta conclusión de Milgram? Ante todo, parece concordar con la desconcertante experiencia de The Yes Men. Sus actividades ponen en evidencia que la mayoría de la gente se muestra muy dispuesta

a aceptar y obedecer cualquier cosa que se origine en una autoridad, independientemente del contenido real de la orden o el mandato. De hecho, esta estructura de autoridad es al parecer un marco presupuesto en toda experiencia social. Como señala Milgram, ya antes de que comience el experimento "el sujeto se introduce en la situación con la expectativa de que alguien estará al mando". Ahora bien -y he aquí el punto crucial-, el rol que desempeña ese alguien es estructuralmente necesario; si tal figura está ausente, la identidad del sujeto permanece en suspenso y no es posible que se produzca una interacción social funcional: "El experimentador [...] llena un vacío que siente el sujeto" (p. 141). Esta formulación cuasi lacaniana revela algo esencial. En primer lugar, brinda respaldo a la concepción lacaniana del Nombre-del-Padre, el significante que representa la autoridad y el orden como instituyentes de la realidad del sujeto. En su breve análisis lacaniano del experimento de Milgram, David Corfield señala con razón que en él se "revela de forma clara, aunque brutal, algún aspecto de las consecuencias superyoicas propias del establecimiento de la metáfora paterna" (Corfield, 2002: 200).¹²

El momento fundante de la subjetividad, el momento en que los sujetos lingüísticos/sociales adquieren el ser, tiene que asociarse a la castración simbólica, a la prohibición del incesto que trastoca la relación imaginaria entre madre e hijo y permite nuestra inserción funcional en el ámbito social del lenguaje. En otras palabras, el mandato encarnado en el Nombre-del-Padre ofrece el prototipo de poder simbólico que estructura nuestra realidad social en las sociedades patriarcales.¹³ La castración simbólica marca un punto de no retorno para el sujeto. El mandato prohibitivo y nuestra sujeción a él instituyen nuestro mundo social como orden estructurado de sentido. Sin alguien al mando, la realidad se desintegra. Lo que Lacan denomina "estructuras elementales de la cultura" en su escrito "La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud" (E1977: 148) -con lo cual se refiere a un sentido de ordenamiento lingüísticamente determinado- también se revela ahora como el factor que constituye estructuras elementales de obediencia y poder simbólico. Los efectos intersubjetivos de esta lógica son inmensos: "No es sólo el sujeto, sino los sujetos, tomados en su intersubjetividad, los que toman la fila [...] y que, más dóciles que borregos, modelan su ser mismo sobre el momento

¹² Si se desea consultar otro análisis lacaniano del experimento de Milgram, véase Alcorn (2002: 24-53).

¹³ Para consultar otros aspectos del poder simbólico desde una perspectiva lacaniana, véase Stavrakakis (1999a: 21 y 33 [42 y 55]).

que los recorre en la cadena significativa" (E2006: 21). Sin esta estructura elemental de obediencia—instituida y reproducida en lo que Milgram denomina "condiciones antecedentes": la experiencia familiar del individuo, las configuraciones generales de la sociedad edificadas sobre relaciones impersonales de autoridad—, el experimento colapsaría. Y tales condiciones antecedentes tienen que entenderse en su adecuada perspectiva lacaniana: se refieren ante todo a la entera estructura simbólica en cuyo seno nace el sujeto: "El sujeto, si puede parecer siervo del lenguaje, lo es más aún de un discurso en el movimiento universal del cual su lugar está ya inscrito en el momento de su nacimiento, aunque sólo fuese bajo la forma de su nombre propio" (E1977: 63 y 64).¹⁴

MÁS ALLÁ DE LA AUTORIDAD SIMBÓLICA:

EL FANTASMA Y EL AFECTO

Si bien este rol estructural y estructurante del mandato proporciona el nexo ontológico en cuyo marco el sujeto aprende a interactuar con su entorno social—las precondiciones simbólicas de la obediencia—, no puede explicar por qué

¹⁴ En su libro, Milgram presenta la caricatura de una explicación supuestamente psicoanalítica del fenómeno que observa. En particular, reduce el aporte psicoanalítico a una consideración del "sadismo", de la "parte oscura y maligna del alma", a fin de distinguirlo de su propia perspectiva. No estoy seguro de que esté completamente en lo cierto cuando dice que "las tendencias agresivas" no tienen mucho que ver con "la obediencia destructiva de los soldados en la guerra" (Milgram, 2005: 167). Considérese, por ejemplo, la reciente declaración de un general *Marrine* quien dijo, refiriéndose a Afganistán, "es muy divertido matar a algunas personas" (<http://edition.cnn.com/2005/US/02/03/general.shoot/>). Pero incluso si aceptamos que "el acto de aplicar descargas eléctricas a la víctima no se origina en afanes destructivos sino en el hecho de que los sujetos se han integrado a una estructura social y son incapaces de salir de ella" (p. 167), es evidente que Milgram se equivoca cuando dice que el psicoanálisis no tiene nada que decir sobre este tema crucial. Al menos no es el caso de la teoría lacaniana.

Desde el punto de vista empírico, la vasta bibliografía acerca de la vida en los campos nazis de exterminio parece respaldar la idea de una burocratización impersonal del exterminio, a la vez que ofrece muchos ejemplos de crueldad sádica. De hecho, el biógrafo de Milgram concede que, a raíz de su hincapié en la obediencia despasionada, que no se basa en la maldad sino en el deber, Milgram no brinda una explicación adecuada del Holocausto (Blass, 2004: 276). Tal como lo expresó Hannah Arendt—la principal fuente de inspiración de Milgram— en sus comentarios sobre el juicio a los comandantes ss de Auschwitz (Fráncfort, 1963-1965): "Nadie ordenó que se arrojaran bebés por el aire como blancos de tiro, ni que fueran lanzados vivos al fuego o les estrellaran la cabeza contra la pared" (Arendt, en Blass, 2004: 275).

En este sentido, véase Chandler (1999) para una discusión del ejemplo de Camboya enfocada en la historia de la prisión secreta S-21.

algunos mandatos dan lugar a una conducta obediente y otros son ignorados. Aquí, la respuesta lacaniana es muy simple. El aspecto formal—performativo—del mandato necesita el soporte de un escenario fantasma que lo invista de algún valor supremo en el nivel del goce. Cuando Milgram, con gran perspicacia, señala que "el experimentador [...] llena un vacío que siente el sujeto", es inevitable asociar su observación a la fórmula lacaniana del fantasma, puesto que el fantasma establece un vínculo entre el sujeto dividido (castrado) y su objeto-causa del deseo, un objeto que pretende recubrir la falta y "curar"—o al menos domesticar—la castración. La pregunta que sigue, entonces, es: ¿hay un marco fantasmático que funcione como soporte de la orden simbólica y ligue el sujeto a la estructura elemental de obediencia que se revela en el experimento? No sorprende en absoluto que Milgram aísle ese marco fantasmático: incluso llega a poner de relieve su naturaleza *ideológica*. El marco fantasmático, en este caso, es la ciencia en sí misma. Lo que garantiza que la orden del experimentador se tome en serio es su presentación como parte de un experimento científico. La Ciencia justifica y comanda todo lo que ocurre en el experimento, cualesquiera sean sus características. Tal como lo expresa Milgram, "la idea de ciencia y su aceptación proporcionan la justificación ideológica general del experimento" (Milgram, 2005: 143).

Claro que esta justificación siempre es específica desde el punto de vista cultural: "Si el experimento se llevara a cabo en una cultura muy diferente de la nuestra—la de los trobriandeses, por ejemplo—, sería necesario buscar un equivalente funcional de la ciencia a fin de obtener resultados psicológicamente comparables" (p. 144). También es específica desde el punto de vista social y político: por ejemplo, cuando The Yes Men hacen una presentación escandalosa de la OMC ante un grupo de estudiantes de Nueva York, no reciben aceptación sino hostilidad (The Yes Men, 2004: 146 y 147). Sin embargo, aquí lo más importante es el hecho de que el marco fantasmático agregue una dimensión *positiva* al aspecto *negativo/formal* del mandato simbólico, dado que la ciencia está investida de un evidente valor positivo: "La justificación ideológica es vital para la obtención de una obediencia bien dispuesta, porque permite a la persona ver que su conducta sirve a un fin deseable" (Milgram, 2005: 144). Aquí parece operar una forma particular de apego o adhesión, que no es posible pensar sin hacer referencia al deseo y el investimiento positivo. Así, el experimento sólo puede funcionar porque en el rostro del experimentador parecen unirse el gesto vacío del poder simbólico y la plenitud de su soporte fantasmático. La otra cara de la fuerza negativa de la castración que está implícita en el mandato es el fantasma que canaliza y sostiene, de forma mucho

más positiva y productiva, el deseo estimulado por esta castración. En palabras de Milgram, "una vez que las personas son introducidas en una jerarquía social, debe haber algún mecanismo aglutinante que dote a la estructura de una mínima estabilidad" (p. 149), y este mecanismo involucra cierta estructura de gratificación (p. 139), que, claro está, es posible conceptualizar de maneras mucho más sofisticadas de las que podía concebir Milgram.¹⁵

Recién ahora comenzamos a entender verdaderamente el vínculo que se establece entre el experimentador y el sujeto. El sujeto se somete a la orden, no sólo porque se trata de una orden simbólica, sino también porque cuenta con el soporte de un conocimiento supremo que se proyecta sobre la persona del experimentador; en este caso, el experimentador es aceptado como agente de la Ciencia. Sin embargo, esta proyección no depende exclusivamente del fantasma particular que está presente aquí: también revela una condición más general que se relaciona con la naturaleza del vínculo entre la autoridad y el sujeto. En palabras de Milgram, "Dado que el experimentador emite órdenes en un contexto sobre el cual se supone que él sabe algo, su poder se incrementa. En general, se cree que las autoridades saben más que la persona a quien comandan; sepan más o no, la ocasión los define como si supieran" (p. 143). Quizá mi lectura adolezca de un sesgo lacaniano, pero ¿no da a entender Milgram que la relación entre el experimentador y el sujeto es una relación de *transferencia*? ¿No demuestra que el experimentador funciona como un *sujeto supuesto saber*? Y, tal como se hace evidente en el psicoanálisis, la relación de transferencia nunca es puramente cognitiva: es ante todo afectiva y libidinal, y también implica cierto goce. Sin este lazo emocional no puede producirse la obediencia. Además, ¿de qué otro modo se explicarían los "curiosos" sentimientos de compasión que detecta Milgram en sus sujetos, sentimientos que se dirigen al experimentador —a quien emite las órdenes— y no tanto a la persona que (supuestamente) sufre, a la persona que recibe las (falsas) descargas eléctricas? La "renuencia a herir" los sentimientos del experimentador" forma parte de las "fuerzas vinculantes que inhiben la desobediencia" (p. 152).

En este sentido, Milgram aporta dos argumentos fundamentales a nuestra indagación. En primer lugar, la obediencia a la autoridad tiene mucho que

¹⁵ En consecuencia, si bien es cierto que Milgram suscribe a una concepción primordialmente jerárquica del poder (Rushton, 2003: 60), sus observaciones también pueden echar alguna luz sobre las condiciones disciplinarias más amplias que posibilitan tales estructuras jerárquicas y sobre los aspectos productivos de nuestro apego a la autoridad, cuya influencia se mantiene incluso en los casos en que oponemos resistencia a una jerarquía particular (local).

ver con la fuente simbólica del mandato y muy poco que ver con su contenido concreto (racional o irracional, fáctico o ficticio). En segundo lugar, nuestro apego a esta fuente simbólica es en gran medida éxtimo a lo simbólico propiamente dicho. Más allá de la fuerza formal que entraña la orden simbólica, Milgram revela mucho acerca de los aspectos más positivos del apego y la obediencia a las estructuras de poder. Además de que estas estructuras formales están sostenidas por un marco fantasma que manipula nuestro deseo, el apego propiamente dicho también es de índole libidinal, transferencial. El poder simbólico presupone un tipo particular de relación entre quienes ejercen el poder y quienes están sometidos a él, una relación de *creencia* que resulta en complicidad. Tal creencia no puede cultivarse ni sostenerse sin la movilización y la manipulación del afecto y el goce; se sitúa claramente más allá del orden simbólico: "Lo que crea el poder de las palabras y los eslóganes —un poder capaz de mantener o subvertir el orden social— es la creencia en la legitimidad de las palabras y de quienes las pronuncian. Y las palabras no pueden crear esta creencia por sí solas" (Bourdieu, 1991: 170).

Es por ello que a los sujetos les resulta tan difícil —aunque no imposible, por fortuna— salir del experimento: "Si bien muchos sujetos toman la decisión intelectual de no aplicar más descargas, con frecuencia son incapaces de transformar su convicción en acción" (Milgram, 2005: 150). En otras palabras, la resistencia no puede apoyarse en un cambio de conciencia o de conocimiento. La resistencia no es una cuestión intelectual, precisamente porque la obediencia tampoco se sustenta en ese nivel. Ni siquiera quienes deciden desoír la orden pueden hacerlo sin experimentar una enorme tensión emocional: "Cuando el sujeto contempla esta posibilidad de ruptura, se genera una angustia que le indica retroceder ante la acción prohibida y establece una barrera emocional que aquél debe atravesar a fin de desafiar a la autoridad" (p. 154). Creo que es aquí donde el experimento de Milgram revela sin lugar a dudas su aspecto más perturbador: las dificultades que obstruyen el pasaje de la aceptación al disenso, y del disenso a la desobediencia. En otras palabras, el sujeto tiene que superar dos barreras emocionales a fin de resistirse a la orden. La primera barrera es la que lo conduce a la expresión del disenso, pero el disenso no necesariamente resulta en desobediencia: "Muchos individuos discrepantes que son capaces de expresar el desacuerdo con la autoridad siguen respetando el derecho de la autoridad a invalidar la opinión que han expresado. Si bien disienten, no están dispuestos a actuar según su convicción" (p. 163). Más aún, incluso cuando se produce la desobediencia, cuando también se supera la segunda barrera emocional, incluso entonces,

¿cuántos sujetos llegan a hacer un cuestionamiento serio o a modificar su adhesión a la correspondiente estructura fantasma en su totalidad? Por ejemplo, ¿cuántos de los sujetos desobedientes, después de abandonar el experimento, hicieron algo para evitar que se realizaran experimentos similares? Tengo la sospecha de que, incluso cuando llega a tener lugar la desobediencia, ésta se suscita a raíz de una deslegitimación (local) del experimentador como agente de la Ciencia y no por un colapso de la Ciencia –y de la idea de *autoridad* en general– como fantasma constitutivo del horizonte ideológico de los sujetos implicados.¹⁶

En vista de ello, no vale la pena debatir si los porcentajes que Milgram adjudica a sujetos obedientes y desobedientes son o no correctos, precisamente porque ni siquiera la desobediencia suele bastar para debilitar el circuito general en cuyo marco se reproduce el apego psicossomático a la autoridad, y mucho menos para introducir fragmentos de algo radicalmente nuevo. ¿Y no es ésta una de las características más notables de nuestra preocupación actual: la incapacidad de convertir el disenso y la desobediencia (local) en una transformación real, de convertir el saber reflexivo en acción? Así lo expresa Jenny Diski en su perspicaz análisis del experimento de Milgram:

Éramos [...] la generación que creía que conocerse a sí mismo equivalía a estar en posición de cambio [...]. Pero sospecho que no logramos ver la falta de un término en la proposición. Entre el conocimiento de sí mismo y el cambio se abre un abismo: el del modo en que puede producirse el cambio [...]. En apariencia, la mayoría de los habitantes de este país [Gran Bretaña] no quería sumarse a Estados Unidos en la guerra contra Iraq. Y sin embargo el país se sumó a Estados Unidos en su catastrófica aventura. Los disidentes marcharon y discutieron y colgaron afiches en sus ventanas, pero [...] Se suscitaron grandes pasiones, y sin embargo [...] Todo ocurrió y continúa (Diski, 2004: 8).

¹⁶ Asimismo, las nuevas amenazas ambientales y sanitarias que caracterizan a la *socialidad del riesgo* no deslegitiman la ciencia ni siquiera cuando sale a la luz que son sus subproductos: "Aunque parezca que la ciencia se ha perjudicado en el imaginario popular [...], la fe institucional y popular en la ciencia permanece intacta; y cuando experimenta reveses, sólo se desplaza hacia el futuro, tal como ocurrió en los primeros tiempos de la revolución científica del siglo XVII" (Glynnos, 2002: 14). En lo que concierne al experimento de Milgram, es preciso señalar que, después de haber participado, los sujetos eran interrogados e informados acerca del carácter científico del experimento; eran sometidos a un "procedimiento post-experimental concebido para corregir percepciones erróneas y tranquilizar a los participantes" (Blass, 2004: 112). En este sentido, el experimento apuntaba a asegurar que las personas no perdieran la fe en el conocimiento y la ciencia como resultado de su participación.

Sinteticemos las conclusiones que se extraen hasta ahora de este análisis. La aceptación de la autoridad, y la obediencia a ella, no se reproducen (principalmente) en el nivel del conocimiento y el consentimiento consciente, y por consiguiente la modificación de la conciencia mediante la transmisión de conocimiento no basta para efectuar el cambio. Es mucho más significativa la estructura formal (simbólica) de las relaciones de poder que presupone el ordenamiento social. Más importante aún, la reproducción de esta estructura formal se apoya en un soporte libidinal, afectivo, que liga a los sujetos a las condiciones de su subordinación simbólica. Algunos ejemplos adicionales ayudarán a demostrar que la validez de estas percepciones atraviesa los niveles micro y macro, y evidencia con claridad que las transformaciones cognitivas de la conciencia –por ejemplo, las que se producen mediante la educación– nunca bastan para modificar conductas y actitudes, para desbloquear y desplazar identificaciones y apegos apasionados.

Ésta es la conclusión a que llega Dragonas en su descripción de los logros y obstáculos encontrados durante la implementación de un programa multifacético financiado por la Unión Europea y el Estado griego, cuyo propósito consistía en erradicar los estereotipos xenófobos arraigados en el sistema educativo en relación con los niños pertenecientes a la minoría musulmana de Grecia (Dragonas, 2004). Entre los hechos más sorprendentes que se relatan en este franco testimonio se cuenta la minuciosa descripción del fracaso que sufrió un enfoque basado en el intercambio de información y conocimientos nuevos con el objeto de efectuar un desplazamiento en la postura educacional de los maestros griegos que se desempeñaban en el área. La autora sitúa las causas de esta dificultad en la escasa atención que se prestó a los aspectos inconscientes y emocionales de las identificaciones de los maestros. Dragonas incluso habla de una fuerte resistencia, en el sentido psicoanalítico de la palabra, opuesta por algunos grupos de maestros. En el mejor de los casos, los intentos de disimular los estereotipos nacionalistas y xenófobos de muchos docentes para reemplazarlos por una actitud más abierta en relación con el Otro étnico y religioso condujeron a estallidos de ira y demostraciones de ambivalencia afectiva, que anidaba incluso en los propios facilitadores.

Julie Graham y Katherine Gibson, críticas feministas del capitalismo, transmiten una experiencia similar cuando explican por qué decidieron escribir su libro más reciente: el título provisorio, muy revelador, era *Reluctant Subjects* [Sujetos reacios], pero el libro finalmente se llamó *A Postcapitalist Politics* [Política poscapitalista] (Gibson y Graham, 2006). Partiendo de la premisa según la cual es posible establecer diversas relaciones no capitalistas, las autoras

pusieron en marcha dos proyectos de investigación aplicada en dos localidades geográficas distantes:

El objetivo era partir de nuestras concepciones teóricas y de las aspiraciones utópicas de los participantes con el objeto de forjar proyectos prácticos de desarrollo económico comunitario no capitalista. Cuando nos embarcamos en estos proyectos, nos sorprendimos al descubrir –tanto en nosotras como en los colaboradores de nuestra comunidad– una falta de deseo de elaborar alternativas y subjetividades económicas no capitalistas. El sentido de sujeción a la globalización capitalista y al mercado era tan incisivo que nos vimos obligadas a confrontar el poder corporizado del discurso capitalista a cada paso a medida que intentábamos desplazarlo en la práctica (Gibson y Graham, 2002).

Inspiradas en la obra de William Connolly, Judith Butler y otros –y cada vez más alertas a la dialéctica entre lo negativo y lo positivo–, las autoras ponen de relieve la importancia de los regímenes afectivos en lo que concierne a explicar estas dificultades y facilitar un futuro poscapitalista: “El capitalismo no es sólo un significativo económico factible de ser desplazado mediante la deconstrucción y la proliferación de signos, sino también el lugar donde se sitúa el investimento libidinal” (Gibson y Graham, 2006: xxxv).

Estos dos ejemplos llevan a caer en la cuenta de que el cambio social y político no es una cuestión cognitiva, una cuestión de proporcionar información progresista o políticamente correcta. Lo que está en juego aquí, lo que alimenta la resistencia al cambio, es el investimento subjetivo y colectivo (a menudo inconsciente) de creencias y actitudes particulares. *El cambio social y político sólo puede progresar a través de procesos de desinvestimiento y reinvestimiento* (Dragonas, 2004). Una cosa es oponerse al capitalismo, y otra muy distinta es comenzar a desear y crear el “no capitalismo” (pp. xxxv y xxxvi). Y se trata de algo que la teoría crítica y la política progresista –a raíz de su incondicional optimismo ilustrado– no han tomado en cuenta en toda su magnitud.

Entonces, ¿qué es exactamente lo que ha faltado en la mayoría de nuestros análisis, predicciones y conclusiones? Como intelectuales, hemos exagerado la importancia política y la fuerza explicativa de los procesos de deliberación y persuasión *consciente*, y los hemos valorado mucho más que a los de asociación y obediencia *inconsciente*. En general hemos puesto el énfasis en el contenido de las luchas ideológicas, a la vez que pasamos por alto el aspecto formal de la curva de “identificación-interpelación”. E incluso quienes se las

ingeniaron para no perder de vista los cimientos simbólicos de la hegemonía no siempre han prestado suficiente atención a las maneras en que esos cimientos formales dependen de la manipulación de las emociones, de la movilización de la transferencia, de procesos de apego afectivo e investimento libidinal. Sin embargo, esta manipulación actúa en todas partes. No sólo en la precedente interpretación laciana del experimento de Milgram y en la descentratante experiencia de The Yes Men; no sólo en el *cul-de-sac* descrito por Dragonas y por Gibson y Graham: también está presente en nuestra experiencia sociopolítica cotidiana, y hoy en día se registra más que nunca en el análisis político y social.¹⁷

La manipulación a que me refiero nunca ha sido tan abierta, visible incluso para sus propias “víctimas”. Ya desde su primer libro en inglés, Slavoj Žižek se ha preocupado por estas cuestiones, en especial por el fracaso de diversas formas (clásicas) de crítica de la ideología en su intento de modificar las relaciones de poder. En *El sublime objeto de la ideología*, Žižek descubre en *Crítica de la razón crítica*, de Peter Sloterdijk, algo que ayudará mucho a esclarecer esta cuestión: la dimensión del cinismo, que disocia el saber y la conciencia de la praxis ideológica: “El sujeto cínico está al tanto de la distancia entre la máscara ideológica y la realidad social, pero pese a ello insiste en la máscara [...]. La razón cínica ya no es ingenua, sino que es una paradoja de la falsa conciencia ilustrada” (Žižek, 1989: 29 [56 y 57]). Contra esta postura cínica, cualquier forma de desenmascaramiento (seria o irónica, didáctica o deconstructiva) parece impotente. Sin embargo, ello no indica que la crítica de la ideología esté muerta o que vivamos en una época postideológica. Por el contrario, nos insta a desplazar la atención desde el conocimiento y la conciencia hacia otro nivel, el nivel de un goce que a menudo es inconsciente. La operación ideológica no se limita al nivel cognitivo: estructura nuestra realidad y nuestra actuación dentro de ella. Tomar en cuenta el goce prometido o (parcialmente) experimentado en esa actividad puede proporcionar una ayuda decisiva para explicar nuestra adhesión (aun la que guarda cierta distancia irónica) a construcciones simbólicas (ideales, racionalizaciones y elementos similares), que claramente nos inhabilitan y esclavizan. El punto nodal del mandato revela así su depen-

¹⁷ Por citar sólo un ejemplo más, Aronowitz y Bratsis han atribuido la incapacidad de movimientos progresistas como el ecologista para movilizar la protesta y la resistencia contra las políticas de los gobiernos occidentales que ponen en riesgo la vida, a la habilidad de la derecha para captar la política de la esperanza manipulando la economía libidinal de los pueblos occidentales (Aronowitz y Bratsis, 2005: 14).

dencia con respecto a la función del fantasma, y el goce del *sinthome* emerge como el otro lado de la operación estructurante del Nombre-del-Padre.

LA POLÍTICA DE LA JOUISSANCE

De acuerdo con una de las hipótesis centrales que planteo en este libro, la problemática lacaniana de la *jouissance* —que, como hemos visto en el capítulo II, se engrana con el legado metapsicológico del corpus freudiano a la vez que proporciona un ángulo refinado para el análisis de las emociones y los afectos que hoy en día absorbe las ciencias sociales— ofrece la mejor oportunidad de articular un enfoque esclarecedor de los fenómenos descritos. La concepción lacaniana de *jouissance* —de esta energía inconsciente, difícil de desplazar, que inviste el *displacer* de una cualidad placentera— es especialmente apropiada para echar luz sobre nuestro apego a las condiciones de subordinación y sufrimiento, a la reproducción de estructuras de obediencia y de sistemas ideológicos, en la medida en que “la política actual es cada vez más la política de la *jouissance*, preocupada por las maneras en que se solicita o controla y regula la *jouissance*” (Žižek, 2005a: 127). El vínculo social no se sostiene sólo sobre el poder simbólico, sino también sobre el investimento afectivo. Además de revelar la fuerza que ejerce el Nombre-del-Padre en la estructuración de la realidad, nuestra incapacidad para eludir o modificar las relaciones de subordinación puede indicar una estructuración particular del goce, que se cristaliza en una gran variedad de prácticas, fantasmas y síntomas (sociales).

En la cita de Žižek, el “cada vez más” no debe interpretarse como si implicara que la política de la *jouissance* es un fenómeno más o menos nuevo. En realidad, la idea que Lacan (y Freud, hasta cierto punto) colocan en el centro del escenario ha aflorado aquí y allá a lo largo de la historia. En la Grecia antigua, la *Fedra* de Eurípides también disocia la mala conducta y la miseria humana del conocimiento: “No, sabemos reconocer nuestro bien, pero no logramos actuar en consecuencia con ese saber: o bien nos obstruye una suerte de inercia, o bien ‘algún placer’ nos distrae de nuestro propósito” (Dodds, 1951: 187). No cabe duda de que el conflicto entre el conocimiento, el raciocinio y la voluntad racional por un lado, y las pasiones irracionales, los placeres y los apetitos por el otro, constituye un tema central de la reflexión teológica, filosófica y política occidental. San Agustín también se preocupaba por esta incapacidad del raciocinio —al que otorgaba prioridad— para domnar “nuestra

naturaleza corpórea y proclive a los apetitos”, y consideraba que la única solución era “la misteriosa benevolencia de la gracia divina” (Rosen, 1996: 61). Es típica la concepción de las pasiones como obstáculos que impiden alcanzar un orden estable y racional (divino o secular).

No obstante, el orden siempre existe. Pero ¿qué ocurre si ese orden se considera irracional e injusto? ¿Qué impide a la cognición y a la voluntad racional derribar un régimen de tales características? Aquí es preciso retornar a las interrogantes planteadas al comienzo del presente capítulo. Desde De la Boétie sabemos que esta cuestión probablemente se relacione, no sólo con una falta de valentía, sino también con una *falta de deseo*: “Si cien o mil soportan el capricho de un solo hombre, ¿no deberíamos decir que no es el coraje sino el deseo lo que les falta para levantarse contra él, y que semejante actitud no obedece a la cobardía sino a la indiferencia?” (De la Boétie, en Rosen, 1996: 63). Es ineludible coincidir con Rosen en que esta interrogante articula, por primera vez en términos tan claros, la problemática moderna de la ideología y —cabría agregar— de la hegemonía. No es sorprendente, entonces, que la obra de De la Boétie haya ejercido tanta influencia en la trayectoria de alguien como Claude Lefort.

Cabe reiterar que lo más importante en este contexto es la problemática de una satisfacción paradójica que está implícita en la reproducción de la autoridad, en las relaciones de poder. Por extraño que parezca, incluso la etimología de significantes como la palabra moderna “pasión” se vincula a la satisfacción. Su ancestro, el término latino *passio* (derivado de un verbo que significa “padecer”), “sugiere algo que contrasta con una acción: algo que le ocurre a una persona, en contraste con lo que ésta inicia” (Cottingham, 1998: 88). El *pathos* de la antigua Grecia porta un significado similar:

Los griegos siempre contemplaron la experiencia de la pasión como algo misterioso y atemorizante: la vivencia de una fuerza que estaba en el hombre, que lo poseía, que no era poseída por él. La mismísima palabra *pathos* lo atestigua: al igual que su equivalente latino *passio*, significa algo que “le ocurre” a un hombre, algo de lo cual él es víctima pasiva. Aristóteles compara al hombre en estado de pasión con hombres dormidos, dementes o ebrios: su raciocinio, como el de ellos, está en suspenso (Dodds, 1951: 185).

Pero cabe agregar que el verbo griego *pascho* del que deriva el sustantivo *pathos* tiene connotaciones de satisfacción, sentimiento o goce durante el coito (Manthoulis, 1999: 117). He ahí el vínculo paradójico —y sin embargo sumamente

revelador— que también encontramos en la raíz conceptual de la *jouissance* lacaniana.

A medida que las estrategias de dominación desplazan paulatinamente su énfasis desde la prohibición de las pasiones hasta su regulación y control, promoviendo ciertos deseos (por ejemplo, el “interés”) a fin de suprimir otros (Hirschman, 1977), incluso hasta el punto de instituir el goce como deber social (en las sociedades de consumo del capitalismo tardío), resulta cada vez más claro que no es posible alcanzar ni sostener la hegemonía y la supremacía ideológica sin manipular la dimensión corporal de la *jouissance*. Al señalar el pasaje desde una relación de poder *estrictamente* “negativa” (represiva y coercitiva) a otra *predominantemente*—aunque no exclusivamente— “positiva” (productiva y habilitante), pero no por ello menos alienante, Michel Foucault también ha puesto de relieve la importancia que reviste el eje del goce. A su parecer, tal como lo expresa en la entrevista “Verdad y poder”, el poder no debe entenderse sólo como una Ley que dice “No”: el poder se acepta y se reproduce precisamente a raíz de sus dimensiones productivas, porque genera formas de conocimiento, discursos y cosas, porque “induce al placer” (Foucault, 1991: 61). Es la misma satisfacción paradójica a que se dirige el psicoanálisis,¹⁸ que revela con precisión quirúrgica su perturbadora centralidad: la *jouissance* puede ser un propósito o una causa mucho más potente que cualquier saber, ideal simbólico o aparato represivo. Más aún, a menudo funciona como uno de los fundamentos—invisibles al comienzo— de esos ideales, y de ahí que esté directamente implicada en nuestro apego (libidinal) a la autoridad simbólica. En tal sentido, puede decirse que la dialéctica lacaniana del goce es capaz de mejorar notablemente nuestra comprensión de los procesos de apego o adhesión que reproducen las relaciones de subordinación y obediencia, estimulan la identificación ideológica y sostienen la organización social: el vínculo social en líneas generales. En los tres capítulos que siguen se hará el intento de explorar en detalle si éste es el factor que se juega en los nacionalismos, la identidad europea y el consumismo. Por último—aunque no menos importante—, ahora es posible hacerlo con vistas a reparar el “sesgo ‘cognitivo’ característico con que la ciencia política dominante considera la interacción entre mente y cuerpo” (Jenkins, 2005: 2) sin suscribir al inmanen-

¹⁸ Saul Newman está en lo cierto cuando afirma que la relación que el poder establece con el goce y el placer es una de las cuestiones que más aproxima a Lacan y Foucault: “En efecto, para ambos pensadores hay un vínculo inextricable entre el placer y las fuerzas que en apariencia lo restringen” (Newman, 2004b: 160).

tismo implícito en el proyecto de Foucault, así como en los de Deleuze y Guattari, y Hardt y Negri.¹⁹ Pero ya hemos hecho bastantes declaraciones de intención. ¿Es la teoría lacaniana —la izquierda lacaniana— realmente capaz de proporcionar análisis satisfactorios de cuestiones concretas? Podemos comenzar a responder esta pregunta mediante el análisis de un ejemplo particular de apego apasionado: la identificación nacional.

¹⁹ Aun cuando comparten un interés en la cuestión, Foucault y Lacan suelen diferir en su manera de abordarla. Por ejemplo, aunque ambos insisten en mantener abierta la cuestión de la verdad, el interés de Foucault en la verdad se reduce a un intento de revelar su carácter socialmente construido, de mostrar cómo los discursos social y políticamente construidos se invisten de valor de verdad. En Lacan, por el contrario, la verdad se vincula directamente a un encuentro con lo imposible, con lo que está más allá del discurso y disturba el campo de la construcción social. Sus diferencias en lo que concierne al goce son similares. Según mi hipótesis, la distancia entre Lacan y Foucault en todos estos casos radica en el hecho de que el proyecto de Foucault permanece atrapado en una lógica teórica y analítica de *inmanencia*. Aunque Foucault, por ejemplo, acepta la relación crucial entre el poder (productivo) y el goce, en última instancia es incapaz de explicar los mecanismos exactos mediante los cuales nos apegamos a ciertas formas de sujeción —las deseamos y gozamos—, y tampoco puede dar cuenta de los fracasos ocasionales de estos procesos. Inspirándose en la obra de Butler, Newman señala que ello se debe precisamente a que Foucault no deja espacio para dimensiones (tales como la *jouissance* real o inconsciente) que trascienden los límites discursivamente construidos de la subjetividad y la subjetivación (Newman, 2004b: 153).